



**OBRAS DE
WILHELM
DILTHEY**

**INTRODUCCION
A LAS
CIENCIAS
DEL ESPIRITU**

INTRODUCCION A LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

*En la que se trata de fundamentar el
estudio de la sociedad y de la historia*

Versión, nuevamente revisada, prólogo, epílogo y notas de EUGENIO IMAZ



Primera edición en alemán, 1883
Tercera edición en alemán, 1933
Primera edición en español, 1944
Segunda edición en español, 1949

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by *Fondo de Cultura Económica*,
Pánuco, 63 - México, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INTRODUCCIÓN
A LAS
CIENCIAS DEL ESPÍRITU

*EN LA QUE SE TRATA DE FUNDAMENTAR EL ESTUDIO DE
LA SOCIEDAD Y DE LA HISTORIA*



AL CONDE PAUL YORCK VON WARTENBURG:

En una de nuestras primeras conversaciones le expuse a usted el plan de este libro, que me atrevía a designarlo como una crítica de la razón histórica. En los hermosos años transcurridos desde entonces he podido disfrutar la dicha única de filosofar a menudo en charla diaria con usted a base de la afinidad de nuestras convicciones. ¿Cómo podría yo separar ahora lo que, en el tejido de ideas que ofrezco, se debe a usted? Distanciados espacialmente, tome usted esta obra como testimonio de opiniones invariables. La recompensa más grata del largo trabajo que me ha costado ha de ser el aplauso del amigo.

PRÓLOGO

EL LIBRO CUYA primera mitad publico ahora traba un método histórico con otro sistemático para tratar de resolver la cuestión de los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu con el mayor grado posible de certeza. El método histórico sigue la marcha del desarrollo en el cual la filosofía ha pugnado hasta ahora por lograr semejantes fundamentos; busca el lugar histórico de cada una de las teorías dentro de este desarrollo y trata de orientar acerca del valor, condicionado por la trama* histórica, de esas teorías; adentrándose en esta conexión del desarrollo quiere lograr también un juicio sobre el impulso más íntimo del actual movimiento científico. De esta suerte la exposición histórica prepara el fundamento gnoseológico que será objeto de la segunda mitad de este ensayo.

Como la exposición histórica y la sistemática se han de completar de esta suerte, una referencia a las ideas sistemáticas fundamentales habrá de facilitar la lectura de la parte histórica.

Con el otoño de la Edad Media comienza la emancipación de las ciencias particulares. Pero entre ellas la ciencia de la sociedad y la Historia siguen hasta muy entrado el siglo en la vieja servidumbre con respecto a la metafísica. Y el prestigio creciente del conocimiento natural ha traído como consecuencia una nueva relación de servidumbre no menos opresiva que la antigua. La escuela histórica —entiéndase la expresión en su sentido más amplio— llevó a cabo la emancipación de la conciencia histórica y de la ciencia histórica. Por la misma época en que el sistema de las ideas sociales —derecho natural, religión natural, teoría abstracta del estado y economía abstracta— desarrollaba en Francia sus consecuencias prácticas con la Revolución, en que los ejércitos revolucionarios ocupaban y destruían el viejo edificio del Imperio alemán, tan maravillosamente construido y recubierto de la pátina de una historia milenaria, se desarrollaba en Alemania la visión del crecimiento orgánico como un proceso en que surgen todos los hechos espirituales, demostrando así la falta de verdad de todo aquel sistema de ideas sociales. Este movimiento marcha desde Winckelmann y Herder, a través de la escuela romántica, hasta Niebuhr, Jacobo Grimm, Savigny y Böckh. Fué reforzado por el contragolpe que siguió a la Revolución. Se

* Tropezamos por primera vez con la palabra *Zusammenhang* —a la letra, codependencia o interdependencia— que es lógica y estadísticamente la más importante en el vocabulario de Dilthey. Cabe traducirla por plexo, trama, entramada... Técnicamente preferimos "conexión" o "nexo" pero siempre que podamos haremos uso de las equivalentes vulgares, para aliviar al lector del nexo de la obsesión y de la obsesión del nexo.

extendió en Inglaterra por medio de Burke, en Francia gracias a Guizot y a Tocqueville. Penetró en la palestra de la sociedad europea, donde se disputaban cuestiones de derecho, de política o de religión, en abierta enemistad con las ideas del siglo XVIII. Animaba a esta escuela una intención puramente empírica, un ahondamiento amoroso en las particularidades del proceso histórico, un espíritu universal que, al considerar la historia, pretendía determinar el valor de cada hecho singular partiendo inicialmente de la trama del desarrollo y un espíritu histórico que, dentro de la ciencia de la sociedad, buscaba en el estudio del pasado la explicación y la regla del presente y para el que la vida espiritual era en todos sus puntos histórica. De este movimiento ha partido una corriente de nuevas ideas que ha circulado por innumerables canales en todas las ciencias particulares.

Pero la escuela histórica no ha roto todavía aquellas limitaciones internas que tenían que obstaculizar su desenvolvimiento teórico lo mismo que su influencia sobre la vida. A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, les faltaba el fundamento en la única ciencia segura en última instancia, en una palabra, el fundamento filosófico. No existía una relación sana con la teoría del conocimiento y con la psicología. Por eso no logró un método explicativo ni fué capaz, a pesar de su intuición histórica y de su método comparado, de establecer una trabazón autónoma de las ciencias del espíritu ni de marcar un influjo sobre la vida. Así estaban las cosas cuando Comte, Stuart Mill y Buckle trataron de descifrar de nuevo el enigma del mundo histórico trasladando a él los principios y los métodos de la ciencia natural, ante la protesta estéril de una visión más viva y más honda, que, no obstante, ni podía desarrollarse ni encontraba su fundamento frente a otra concepción más prosaica y superficial pero dueña del análisis. La oposición de un Carlyle y de otros espíritus llenos de vida contra la ciencia exacta fué síntoma de esta situación, lo mismo por la energía de su odio como por la premiosidad de su lenguaje. Y ante semejante inseguridad acerca de los fundamentos de las ciencias del espíritu, pronto los especialistas se refugiaron en la mera descripción, o encontraron satisfacción en concepciones subjetivas muy ingeniosas, o se entregaron en brazos de una metafísica que promete al que se le confía principios que han de tener la fuerza de transformar la vida práctica.

Sintiendo esta situación de las ciencias del espíritu, ha surgido en mí el intento de fundamentar filosóficamente el principio de la escuela histórica y el trabajo de las ciencias particulares de la sociedad inspirado todavía por esa escuela, para de esta manera arbitrar entre ella y las teorías abstractas. En mis trabajos me inquietaban cuestiones que, seguramente, han inquietado también a todo historiador, jurista o político reflexivo. Así sur-

gieron, en mí, espontáneamente, la necesidad y el plan de una fundación de las ciencias del espíritu. ¿Cuál es el plexo de las proposiciones que se hallaría en la base de los juicios del historiador, de las conclusiones del economista, de los conceptos del jurista y que sería capaz de prestarles seguridad? ¿Alcanza ese plexo hasta los dominios de la metafísica? ¿Existen, acaso, una filosofía de la historia o un derecho natural sostenidos por conceptos metafísicos? Si esto no es admisible ¿dónde encontrar el respaldo firme para una red de proposiciones que trabe a las ciencias particulares y les preste seguridad?

Las respuestas que Comte y los positivistas, Stuart Mill y los empiristas dieron a estas cuestiones me parecían mutilar la realidad histórica para acomodarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza. Hubo contra esta tendencia una reacción, representada genialmente por el *Microcosmos* de Lotze, que me parecía sacrificar a una necesidad sentimental la justificada independencia de las ciencias particulares, la fuerza fecunda de sus métodos experimentales y la seguridad de los fundamentos, necesidad sentimental que retorna nostálgicamente hacia el pasado ante la perdida del contento de ánimo que achaca a la ciencia. Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento, y espero confiadamente que ningún lector se sustraerá, en este terreno, a la fuerza de la demostración. Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. Designamos este punto de vista —que reconoce, consecuentemente, la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, pues eso equivaldría a pretender ver sin ojos o tratar de llevar la mirada del conocimiento detrás del aparato visual— como gnoseológico; la ciencia moderna no puede reconocer ningún otro. Pero vi también que la independencia de las ciencias del espíritu encontraba precisamente su fundamento, el que necesitaba la escuela histórica, en este punto de vista. Pues desde él nuestra imagen de la naturaleza entera se ofrece como mera sombra arrojada por una realidad que se nos oculta, mientras que la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna. El análisis de estos hechos constituye el centro de las ciencias del espíritu y así, correspondiendo al espíritu de la escuela histórica, el conocimiento de los principios del mundo espiritual permanece dentro de este mismo mundo y las ciencias del espíritu constituyen de esta suerte un sistema autónomo.

Si en estos puntos coincidía diversamente con la escuela gnoseológica de Locke, Hume y Kant, me era menester, sin embargo, concebir la conexión de los hechos de la conciencia en que unos y otros encontramos todo el fundamento de la filosofía de manera distinta que esa escuela. Si prescindimos

de unos cuantos gérmenes, como los que nos ofrecen Herder y Guillermo de Humboldt, gérmenes que no lograron el desarrollo científico, hasta ahora la teoría del conocimiento, lo mismo la empírica que la kantiana, ha explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho que pertenece al mero representar. Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. El método del siguiente ensayo es, por lo tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión. Así resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana enteriza que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferente aspectos. No la hipótesis de un rígido *a priori* de nuestra facultad conocedora, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía.

Así parece resolverse también el misterio más recalcitrante de esta fundamentación, la cuestión del origen y legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo exterior. Para la mera representación el mundo exterior no es más que un fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales fueren sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación. Sabemos de este mundo exterior, no en virtud de una conclusión que va de los efectos a las causas o de un proceso que correspondería a esta conclusión sino que, por el contrario, estas nociones de efecto y causa no son más que abstracciones sacadas de la vida de nuestra voluntad. Así se ensancha el horizonte de la experiencia que en un principio parecía darnos noticia únicamente de nuestros propios estados internos: con nuestra propia unidad de vida se nos da, al mismo tiempo, un mundo exterior, se hallan presentes otras unidades de vida. Pero en qué medida pueda yo

demostrar esto y en qué medida, además, me será posible, partiendo del punto de vista señalado, establecer el conocimiento de la sociedad y de la historia sobre una trabazón segura, es cosa que dejo al juicio ulterior del lector de este ensayo.

No he evitado cierta prolíjidad al objeto de poner en relación las ideas capitales y las proposiciones principales de esta fundación gnoseológica de las ciencias del espíritu con los diversos aspectos del pensamiento científico del presente y enriquecer así el fundamento. A esto se debe que el ensayo parte, en primer término, de la visión de conjunto de las ciencias particulares del espíritu, ya que ellas nos brindan el amplio material y el motivo de todo este trabajo, y que extraiga conclusiones retornando desde ellas (libro primero). El volumen presente prosigue luego con la historia del pensamiento filosófico que busca los fundamentos sólidos del saber a través de la época en que se decidió la suerte de la fundación metafísica (libro segundo). Se intenta demostrar que la existencia de una metafísica universalmente reconocida estaba condicionada por una situación de las ciencias que ya se ha esfumado y que, por lo tanto, pasó el tiempo en que se podían fundar metafísicamente las ciencias del espíritu. El segundo volumen se ocupará del proceso histórico de las ciencias particulares y de la teoría del conocimiento, y tratará de exponer y juzgar los trabajos gnoseológicos hasta el presente (libro tercero). Se intentará luego una fundación gnoseológica propia de las ciencias del espíritu (libros cuarto y quinto). La prolíjidad de la parte histórica no se debe únicamente a las necesidades prácticas de una introducción, sino que obedece también a mi convicción acerca del valor que corresponde a la percatación histórica junto a la gnoseológica. Esta misma convicción se manifiesta en esa preferencia por la historia de la filosofía que prevalece hace varias generaciones, como también en los intentos de Hegel, el Schelling de la segunda época y Comte para fundar su sistema históricamente. La justificación de esta convicción resulta todavía más patente una vez aceptada la idea de desarrollo. Pues la historia del desarrollo intelectual muestra el crecimiento del mismo árbol a la luz clara del sol, árbol cuyas raíces tiene que buscar bajo la tierra el trabajo de fundación gnoseológica.

Mi tema me condujo a través de campos muy diversos del saber, así que será fácil señalarme errores varios. Ojalá que la obra cumpla en alguna medida con lo que se propone: juntar en un haz coordinado el conjunto de ideas históricas y sistemáticas que el jurista y el político no menos que el teólogo y el historiador necesitan como base para un estudio fecundo en sus ciencias particulares.

Aparece este ensayo antes de haber saldado una vieja deuda: la de terminar la biografía de Schleiermacher. Al ultimar los preparativos para la

segunda mitad de esa obra, resultó en medio del trabajo que la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher suponían explicaciones previas acerca de las cuestiones últimas de la filosofía. Por eso la biografía quedó aplazada hasta la aparición del presente volumen, que me ha de ahorrar semejantes explicaciones.

GUILLERMO DILTHEY

Berlín, Pascuas, 1883.

LIBRO PRIMERO

INTRODUCCIÓN

Ojeada sobre la conexión de las ciencias particulares del espíritu que hace ver la necesidad de una ciencia fundamentadora

También es cierto que, hasta ahora, la realidad se ha ido revelando a la ciencia investigadora, fiel a sus leyes, con una grandeza y abundancia tales que ni los afanes más extremados de la fantasía mítica ni los de la especulación metafísica pudieron jamás soñar.

HELMHOLZ

*PROPÓSITO DE ESTA INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS
DEL ESPÍRITU*

A PARTIR DE las famosas obras de Bacon, los escritos que se ocupan de los fundamentos y métodos de las ciencias de la naturaleza e introducen, de este modo, en el estudio de ellas, han sido redactados en su mayoría por sus propios investigadores, y los más conocidos entre todos son los trabajos de Sir John Herschel. Pareja necesidad se dejó sentir entre los que se ocupaban de historia, de política, de jurisprudencia, de economía política, de teología, de literatura, de arte. Parece que las necesidades de los que se dedican a esas ciencias son distintas de las necesidades prácticas de la sociedad, su finalidad otra que la formación profesional, que sirve a la sociedad para que ésta dote a sus órganos directivos de los conocimientos adecuados a sus tareas. Sin embargo, semejante formación profesional podrá capacitar a los individuos para rendimientos destacados sólo en la medida en que transponga los límites de la formación estrictamente técnica. La sociedad se puede comparar a una gran máquina en movimiento, mantenida en él por los servicios de numerosas personas: quien se halle provisto tan sólo de la técnica de su profesión se encontrará, por muy bien que la posea, en la situación de un trabajador que durante toda su vida se ocupa en un solo punto de esa gran máquina, desconociendo las fuerzas que la ponen en movimiento y sin tener idea de las otras partes del ingenio y de su cooperación en el fin total. Será un servicial instrumento de la sociedad pero no un órgano que la plasme conscientemente. Ojalá esta introducción facilite a los políticos y juristas, a los teólogos y pedagogos la tarea de conocer la relación que guardan los principios y reglas que les inspiran con la realidad más amplia de la sociedad humana, a la que, en definitiva, está dedicado el trabajo de su vida, desde el punto particular en que actúan.

Por la naturaleza misma del objeto, los conocimientos necesarios para resolver la tarea propuesta tienen que llegar hasta esas verdades que es menester poner en la base tanto del conocimiento de la naturaleza como del mundo histórico-social. Esta tarea, que se funda en las necesidades de la vida práctica, tropieza al ser considerada de ese modo con un problema que afecta a la situación de la teoría pura.

Las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social buscan con mayor rigor que antes su conexión recíproca y su fundamento. Empujan en esta dirección, junto con las causas que obedecen al estado de cada ciencia positiva particular, poderosos impulsos que provienen de las con-

mociones experimentadas por la sociedad desde la Revolución francesa. El conocimiento de las fuerzas que rigen la sociedad, de las causas que han producido sus convulsiones, de sus recursos para un progreso sano, todo esto se ha convertido en una cuestión vital para nuestra civilización. Por eso va creciendo la importancia de las ciencias de la sociedad frente a las ciencias de la naturaleza; con las grandes dimensiones de nuestra vida moderna, se está verificando un viraje del interés científico similar al que tuvo lugar en las pequeñas ciudades griegas en los siglos v y iv antes de Cristo, cuando los cambios operados en esta sociedad de estados acarrearon las teorías negativas del derecho natural de los sofistas y, frente a ellas, los trabajos de la escuela socrática acerca del estado.

**LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU CONSTITUYEN UN TODO
AUTÓNOMO FRENTE A LAS CIENCIAS
DE LA NATURALEZA**

EL CONJUNTO DE las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social lo abarcamos en esta obra bajo el título de "ciencias del espíritu". Sólo en el curso de la obra podrá ser explicado y fundado el concepto de estas ciencias, en cuya virtud constituyen un todo, y la delimitación de este frente a las ciencias de la naturaleza; así que por ahora nos limitaremos a fijar el sentido en que vamos a emplear esa expresión y a referirnos provisionalmente al complejo de hechos en que se apoya la delimitación de semejante todo unitario de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza.

El lenguaje corriente entiende por ciencia un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, completamente determinados, constantes y de validez universal en todo el contexto mental, cuyos enlaces se hallan fundados, y en el que, finalmente, las partes se encuentran entrelazadas en un todo a los fines de la comunicación, ya sea porque con ese todo se piensa por entero una parte integrante de la realidad o se regula una rama de la actividad humana. Designamos, por lo tanto, con la expresión ciencia, todo complejo de hechos espirituales en que se dan las indicadas características y que, por lo general, suele llevar tal nombre: así fijamos el ámbito de nuestra tarea de un modo provisional. Estos hechos espirituales que se han desarrollado en el hombre históricamente y a los que el uso común del lenguaje conoce como ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que nosotros tratamos, no de dominar, sino de comprender previamente. El método empírico exige que la cuestión del valor de los diversos procedimientos de que el pensamiento se sirve para resolver sus tareas se decida histórico-críticamente dentro del cuerpo de esas mismas ciencias, y que se esclarezca mediante la consideración de ese gran proceso cuyo sujeto es la humanidad misma la naturaleza del saber y del conocer en este dominio. Semejante método se halla en oposición con otro que recientemente se practica con excesiva frecuencia por los llamados positivistas, y que consiste en deducir el concepto de ciencia de la determinación conceptual del saber obtenida en el trabajo de las ciencias de la naturaleza, resolviendo luego con ese patrón qué actividades intelectuales merecerán el nombre y el rango de ciencia. Así algunos, partiendo de un concepto arbitrario del saber, han negado el rango de ciencia, con innegable miopía, a la historiografía practicada por los más grandes maestros; otros, han creído pertinente transfor-

mar en un conocimiento acerca de la realidad aquellas ciencias que tienen como fundamento suyo imperativos y no juicios acerca de la realidad.

El complejo de hechos espirituales que cae bajo este concepto de ciencia se suele dividir en dos miembros de los que uno lleva el nombre de "ciencias de la naturaleza"; para el otro miembro, lo que es bastante sorprendente, no existe una designación común reconocida. Me adhiero a la terminología de aquellos pensadores que denominan a esta otra mitad del *globus intellectualis* "ciencias del espíritu". Por un lado, esta designación se ha hecho bastante general y comprensible gracias también en gran parte a la popularidad de la *Lógica* de John Stuart Mill. Por otro, parece ser la expresión menos inadecuada, si se la compara con las que tenemos a elegir. Expresa de manera muy imperfecta el objeto de este estudio. Pues en él no se hallan separados los hechos de la vida espiritual de la unidad psico-física de vida que es la naturaleza humana. Una teoría que pretende descubrir y analizar los hechos histórico-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza humana y limitarse a lo espiritual. Pero la expresión participa en este defecto con todas las que han sido empleadas; ciencia de la sociedad (sociología), ciencias morales, históricas, de la cultura: todas estas denominaciones padecen del mismo defecto, el de ser demasiado estrechas respecto al objeto que tratan de señalar. Y el nombre escogido por nosotros tiene por lo menos la ventaja de dibujar adecuadamente el círculo de hechos centrales a partir del cual se ha verificado en la realidad la visión de la unidad de estas ciencias, se les ha fijado su ámbito y se las ha demarcado, si bien imperfectamente, con respecto a las ciencias de la naturaleza.

La razón por la cual ha nacido la costumbre de separar en unidad estas ciencias de las de la naturaleza encuentra sus raíces en las honduras y en la totalidad de la autoconciencia humana. Sin estar alertado todavía por las investigaciones acerca del origen de lo espiritual, el hombre encuentra en esta autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de las acciones, una capacidad de someterlo todo al pensamiento y de resistir a todo dentro del castillo de la persona, con lo cual se diferencia de la naturaleza toda. De hecho, se encuentra dentro de ésta, para emplear una expresión de Spinoza, como un *imperium in imperio*.¹ Y como para él existe únicamente lo que es hecho de su conciencia, en la independencia de este mundo espiritual, que actúa en él autónomamente, se halla todo valor, todo fin de la vida, y en la creación de hechos espirituales toda la meta de sus

¹ Con mucha genialidad expresa Pascal este sentimiento vital: *Pensées*, Art. 1. *Toutes ces misères prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.* (3) *Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme.* (5) (*Oeuvres*, Paris, 1866, 1, 248, 249).

acciones. Así, separa del reino de la naturaleza un reino de la historia en el cual, en medio de la trabazón de una necesidad objetiva, que es lo que constituye la naturaleza, chispea la libertad por innumerables puntos; separa los hechos de la voluntad que, en contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales, que ya contiene en principio todo lo que sucede, producen en verdad, con su derroche de fuerza y su sacrificio, de cuya importancia se da cuenta el individuo de un modo efectivo en su propia experiencia, algo realmente nuevo y originan un desarrollo en la persona y en la humanidad: por encima de la vacía y yerma repetición en la conciencia del curso natural, en cuya idea, convertida en el ideal del progreso histórico, parecen encontrar su delicia los fetichistas del progreso intelectual.

La época metafísica, para la que esta diferencia en las razones explicativas se presentó en seguida como una diferencia sustancial en la articulación objetiva de la conexión cósmica, ha luchado inútilmente por obtener y fundamentar fórmulas que sirvieran de base objetiva a esta diferencia entre los hechos de la vida espiritual y los del curso natural. Entre todos los cambios experimentados por la metafísica de los antiguos en el pensamiento medieval ninguno ha tenido consecuencias mayores que el hecho de que, por razón de la conexión con los movimientos religiosos y teológicos, que todo lo dominaban, que guardaba ese pensamiento, se colocó en el centro del sistema la fijación de la diferencia entre el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, y luego la relación de esos dos mundos con la divinidad. La obra metafísica capital de la Edad Media, la *Summa de veritate catholicae fidei* de Tomás de Aquino, traza a partir del libro segundo una articulación del mundo creado en el que se distingue la esencia (*essentia, quidditas*) del ser (*esse*), mientras que en Dios ambos son la misma cosa;² en la jerarquía de los seres creados señala como un miembro supremo necesario las sustancias espirituales, que no se componen de materia y forma sino que son *per se* incorpóreas: los ángeles; separa de ellas las sustancias intelectuales o formas que subsisten incorpóreas pero que, para completar su especie (es decir, la especie hombre), necesitan del cuerpo y desarrolla en este punto una metafísica del espíritu humano en lucha con los filósofos árabes, metafísica cuyas influencias se pueden seguir hasta los últimos autores metafísicos de nuestros días;³ separa de este mundo de sustancias imperecederas aquella parte de lo creado que encuentra su esencia en la unión de materia y forma. Cuando llegó a dominar la concepción mecánica de la conexión natural y la filosofía corpuscular, esta metafísica del espíritu (psicología racional) fué puesta en relación con ella por otros metafísicos destacados. Pero fracasó todo intento de levantar una concepción sostenible de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo sobre la base de esa teoría de

² *Summa c. gent.* (cura Uccellii, Romae, 1879), I, c. 22, v. II, c. 54.

³ Lib. II, c. 46 ss.

las sustancias con los recursos que ofrecía la nueva concepción de la naturaleza. Cuando Descartes desarrolla, sobre la base de las propiedades claras y distintas de los cuerpos, su idea de la naturaleza como un mecanismo ingente y considera como constante la cantidad de movimiento contenida en este todo, tenemos que, con el supuesto de que una sola alma engendrara desde fuera movimiento en este sistema material, penetraba irremediablemente la contradicción. Y la imposibilidad de representarse una acción de sustancias inespaciales dentro del sistema extenso no se menguó por el hecho de fijar el lugar espacial de la interacción en un punto, como si con ello pudiera desaparecer la dificultad. La aventurada explicación de que la divinidad mantenía el juego de las interacciones mediante intervenciones constantemente repetidas y la otra idea de que, más bien, Dios, como el más excelente de los artistas, había sincronizado de tal suerte los dos relojes, el sistema material y el mundo espiritual, que parecía que un acontecer natural producía una sensación y un acto de voluntad un cambio en el mundo exterior, demostraron de manera patente la incompatibilidad de la nueva metafísica de la naturaleza con la metafísica tradicional de las sustancias espirituales. Este problema operó como un acicate constante para la liquidación del punto de vista metafísico. Esta liquidación se llevará a cabo por completo con el conocimiento ulterior de que la vivencia de la autoconciencia constituye el punto de arranque del concepto de sustancia, que este concepto ha nacido de la adaptación de esta vivencia a las experiencias externas llevada a cabo por el conocimiento progresivo según el principio de razón suficiente y que, por lo tanto, esta teoría de las sustancias espirituales no significa otra cosa que un retraslado del concepto, originado en semejante metamorfosis, a la vivencia misma de donde había tomado su origen.

En lugar de la oposición de sustancias materiales y espirituales se presentó la oposición entre el mundo exterior, el mundo de lo dado en la percepción externa a través de los sentidos (*sensation*) y el mundo interior que se nos ofrece primariamente por la captación interna de los acaeceres y actividades psíquicos (*reflection*). De este modo el problema adopta una forma más modesta pero que alberga la posibilidad de ser tratado empíricamente. Y, en presencia de los nuevos métodos mejores, se hacen valer también las mismas vivencias que en la teoría de las sustancias de la psicología racional habían encontrado una expresión científicamente insostenible.

Para la constitución autónoma de las ciencias del espíritu basta, por de pronto, que, desde este punto de vista crítico, se separe de esos fenómenos que se constituyen con el material de lo dado en los sentidos, y sólo con este material, mediante enlaces mentales, otro círculo de hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna, por lo tanto, sin la cooperación de los sentidos y que luego, sobre el material primariamente dado de la

experiencia interna, se “configuran”, por sugerión de los fenómenos naturales exteriores y para subordinarlos a ellos mediante un método que, tal como opera, equivale al razonamiento por analogía. Así surge un campo peculiar de experiencias que tiene su origen propio y su material en la vivencia interna y que, por lo tanto, es objeto de una ciencia empírica especial. Y mientras uno no sea capaz de afirmar que puede deducir y explicar mejor el conjunto de pasiones, figuras poéticas, meditaciones que nosotros designamos como vida de Goethe, por medio de la estructura de su cerebro y de las cualidades de su cuerpo, no se podrá negar la posición autónoma de semejante ciencia. Como lo que se nos da lo es por medio de esta experiencia interna, y lo que tiene valor para nosotros o lo que es un fin se nos presenta como tal en la vivencia de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad, resulta que en esta ciencia se hallan los principios de nuestro conocimiento que determinan hasta qué grado la naturaleza puede existir para nosotros, los principios de nuestra acción que explican la existencia de fines, medios, valores en que se funda todo trato práctico con la naturaleza.

La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, posición que constituye el centro de la construcción de las ciencias del espíritu que ofrece esta obra, se lleva a cabo en ella paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza. No hago más que aclarar un poco el problema al referirme al doble sentido en el cual se pueda afirmar la incompatibilidad de ambos grupos de hechos: y, a este tenor, el concepto de los límites del conocimiento natural cobra también un significado doble.

Uno de los más destacados investigadores de la naturaleza ha tratado de fijar estos límites en un ensayo muy discutido, y recientemente ha explicado con mayor detalle los límites de su ciencia.⁴ Imaginémonos que hemos reducido todos los cambios del mundo corpóreo a movimientos de átomos, originados por sus fuerzas centrales constantes, entonces conoceríamos científico-naturalmente el cosmos. “Un espíritu —de esta imagen parte Laplace— que conociera todas las fuerzas que en un determinado momento actúan en la naturaleza y la situación recíproca de los seres de que se compone y tuviera la capacidad suficiente para someter estos datos al análisis, comprendería en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos celestes mayores y de los átomos más ligeros”.⁵ Como la inteligencia humana encuentra en la ciencia astronómica una reproducción en pequeño de semejante espíritu, ese conocimiento de un sistema material imaginado por Laplace lo caracteriza Du Bois-Reymond como sistema astronómico. Con esta idea podemos

⁴ Emil Du Bois-REYMOND, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, 1872. V.: *Die sieben Welträtsel*, 1881.

⁵ LAPLACE, *Essai sur les probabilités*, París, 1814, p. 3.

llegar a una concepción muy clara de los límites en que se encuentra apri-
sionada la tendencia del espíritu científico natural.

Permítaseme introducir una distinción en lo que se refiere al concepto de límites del conocimiento natural en este tipo de consideración. Como la realidad, como correlato de la experiencia, se nos da en la cooperación del sistema de nuestros sentidos con la experiencia interna, la diferente procedencia de sus partes integrantes condiciona una incomparabilidad dentro de los elementos de nuestro cálculo científico. Excluye la deducción de hechos de determinada procedencia de los de otra. Así, sólo por medio de la facticidad de la sensación táctil, en la cual experimentamos resistencia, llegamos desde las propiedades de lo espacial a la representación de la materia; cada uno de los sentidos se halla encerrado en un círculo de cualidades que le es propio; y tenemos que marchar de la sensación a percatar-nos de los estados internos para tener una situación de conciencia en un momento determinado. Por lo tanto, no nos queda sino aceptar los datos con la incomparabilidad con que se nos presentan debido a su procedencia diferente; su facticidad es para nosotros insondable; todo nuestro conocimiento se halla limitado al establecimiento de uniformidades en la sucesión y en la coexistencia, con arreglo a las cuales se mantienen en relación según nuestra experiencia. Estas son limitaciones que radican en las condiciones de nuestra experiencia misma, y se presentan en todos los puntos de la ciencia natural. No se trata de límites externos con que tropieza el conocimiento natural, sino de condiciones inmanentes de la experiencia misma. La existencia de estos límites inmanentes del conocimiento no constituye obstáculo alguno para la función del conocer. Si entendemos por conceptuación la transparencia plena en la captación de una conexión, estamos en presencia de los límites de la conceptuación. Y si el cálculo de la ciencia, por el cual se reducen los cambios de la realidad a los movimientos de los átomos, subordina cualidades o fenómenos de conciencia, el hecho de la inderivabilidad no constituye obstáculo alguno para sus operaciones si esas cualida-des o fenómenos se le someten; le es tan imposible marchar de la pura determinación matemática o de la cantidad de movimiento a un color o a un sonido como a un hecho de conciencia; la luz azul resulta tan poco expli-cada por su correspondiente número de vibraciones como el juicio negativo mediante un hecho en el cerebro. La física bandona a la filosofía la expli-cación de la cualidad sensible "azul"; ésta, que no dispone en el movimiento de partículas materiales de medio alguno para conjurar el azul, abandona el asunto a la psicología, y ahí se queda el asunto. Pero en sí misma la hipótesis según la cual las cualidades surgen en el proceso de la sensación no es, en primer lugar, más que un recurso para el cálculo que hace radicar los cambios de la realidad, tal como se me dan en la experiencia, en una determinada clase de cambios dentro de lo que constituye un contenido

parcial de mi experiencia, para colocarlos en un mismo plano a los fines del conocimiento. Si fuera posible sustituir con ciertos hechos definidos que ocupan en la trama de la consideración mecánica natural un lugar firme hechos de conciencia constantes y definidos, para luego poder determinar, con arreglo al sistema de uniformidades en que se encuentran los primeros, y en completo acuerdo con la experiencia, la presencia de los fenómenos de conciencia, en ese caso estos hechos de conciencia se hallarían coordinados en la conexión del conocimiento natural lo mismo que cualquier sonido o color.

Pero en este punto precisamente se hace valer el carácter incommensurable de los fenómenos materiales y espirituales en un sentido muy diferente y se fijan al conocimiento natural límites de una naturaleza bien distinta. La imposibilidad de derivar hechos espirituales del orden mecánico de la naturaleza, imposibilidad que se funda en la diversidad de su procedencia, no impide la acomodación de los primeros en el sistema de los últimos. Sólo cuando las relaciones entre los hechos del mundo espiritual se muestran incomparables con las uniformidades del curso natural en una forma tal que quede excluida la subordinación de los hechos espirituales a los que establece el conocimiento mecánico natural, sólo entonces habremos señalado, no los límites inmanentes del conocimiento empírico, sino los límites en los que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia autónoma del espíritu que se estructura en torno a su propio centro. El problema fundamental reside, por lo tanto, en fijar un determinado género de incomparabilidad entre las relaciones de los hechos espirituales y las uniformidades de los fenómenos materiales que excluya la acomodación de los primeros, su consideración como propiedades o aspectos de la materia y que, por consiguiente, debe ser algo muy diferente de la diferencia que existe entre los diversos grupos de leyes de la materia tal como los representan la matemática, la física, la química y la fisiología, con una relación de subordinación que se desenvuelve cada vez con mayor consecuencia. Una exclusión de los hechos del espíritu del plexo de la materia, sus propiedades y leyes, supondrá siempre una objeción que se opondrá a los intentos de subordinar las relaciones que se dan entre los hechos de un campo a las relaciones de los hechos del otro. Y esta es efectivamente la opinión que se impone cuando se muestra la incomparabilidad de la vida espiritual —que acusan los hechos de la autoconciencia y de la unidad de la conciencia en relación con ellos, de la libertad y los de la vida moral que se le vinculan— con la articulación y divisibilidad espacial de la materia así como con la necesidad mecánica que gobierna el comportamiento de cada una de sus partes. Tan viejos casi como la meditación rigurosa acerca de la relación del espíritu con la naturaleza son los intentos de formulación de este tipo

de incommensurabilidad de lo espiritual con todo el orden natural sobre la base de la unidad de la espontaneidad de la voluntad.

Al introducir en la exposición de Du Bois-Reymond esta diferencia entre límites inmanentes de la experiencia y límites de la subordinación de los hechos a la conexión del conocimiento natural, los conceptos de limitación e inexplicabilidad reciben un sentido exactamente definible y se disipan las dificultades que se han venido manifestando en la polémica provocada por su obra en torno a los límites del conocimiento natural. La existencia de límites inmanentes de la experiencia en modo alguno decide la cuestión acerca de la subordinación de los hechos espirituales a la conexión del conocimiento de la materia. Si se intenta, como Häckel y otros investigadores lo han intentado, establecer esta subordinación de los hechos espirituales dentro de la conexión natural mediante la hipótesis de una vida psíquica en los elementos de que se compone el organismo, no habrá entre estos intentos y el conocimiento de los límites inmanentes de toda experiencia ninguna relación de exclusión; sobre ello decide, únicamente, el segundo tipo de investigación de los límites del conocimiento natural. Por esta razón Du Bois-Reymond ha pasado a esta segunda indagación, y se ha servido en su demostración lo mismo del argumento de la unidad de la conciencia como del de la espontaneidad de la voluntad. Su demostración de que los fenómenos espirituales no se pueden comprender por sus condiciones materiales⁶ se desarrolla de la siguiente manera. A pesar del conocimiento completo de todas las partes del sistema material, de su posición respectiva y de su movimiento, resulta absolutamente incomprensible cómo no habría de ser indiferente a una colección de átomos de carbono, de hidrógeno, de nitrógeno, de oxígeno su posición y sus movimientos. Esta inexplicabilidad de lo espiritual subsiste aunque equipemos a estos elementos, al estilo de las mónadas, con una conciencia y tampoco, partiendo de esta hipótesis, se puede explicar la conciencia unitaria del individuo.⁷ Ya la proposición que

⁶ Comienza: "Acerca de los límites", 4^a ed., p. 28.

⁷ *Ob. cit.*, 29, 30, v. *Rätsel*, 7 (*Enigmas del universo*). Esta argumentación es, por lo demás, concluyente cuando se atribuye, por decirlo así, validez metafísica a la mecánica atomista. Con su historia, que es aludida por Du Bois-Reymond, se puede comparar también la formulación que hace el clásico de la psicología racional, Mendelssohn. Por ejemplo, *Schriften* (Leipzig, 1880), I, 277: 1. "Todo lo que el cuerpo humano tiene de diferente del bloque de mármol se puede reducir a movimiento. Ahora bien, el movimiento no es otra cosa que el cambio de lugar o situación. Salta a la vista que, con todos los cambios posibles de lugar en el mundo, por muy complicados que sean, no se obtiene ninguna percepción de estos cambios de lugar". 2. "Toda materia se compone de varias partes. Si las representaciones singulares estuvieran aisladas en las partes del alma, como los objetos de la naturaleza, entonces el conjunto no se encontraría en ninguna parte. No podríamos comparar las impresiones de los diversos sentidos, no podríamos enfrentar las representaciones, no podríamos percibir ni conocer ninguna relación. Se ve, pues, con claridad que no sólo para el pensa-

pretende demostrar encierra en la expresión “no se puede comprender” un doble sentido, lo que trae como consecuencia que en la demostración aparezcan dos argumentos de alcance muy diverso. Afirma, por un lado, que el intento de derivar hechos espirituales a base de los cambios materiales (que en la actualidad es despreciado como materialismo burdo y sólo se presenta con el supuesto de propiedades psíquicas en los elementos) no anula los límites inmanentes de toda experiencia: lo cual es cierto pero nada decide contra la subordinación del espíritu al conocimiento natural. Afirma también que este intento tiene que fracasar ante la contradicción que se ofrece entre nuestra noción de la materia y la propiedad de unidad que caracteriza a nuestra conciencia. En su polémica posterior con Häckel añade a este argumento otro según el cual, con semejante supuesto, se presenta otra contradicción entre el modo como un elemento material se halla condicionado mecánicamente dentro de la trabañón natural y la vivencia de la espontaneidad de la voluntad; una “voluntad” que (en los elementos materiales) “debe querer, quiera o no quiera, y, precisamente, en proporción directa del producto de las masas e indirecta del cuadrado de las distancias”, es una contradicción *in adjeto*.⁸

miento, sino también para la sensibilidad, muchas cosas tienen que juntarse en una. Pero como la materia nunca es un sujeto único, etc.” Kant desarrolla este “tendón de Aquiles de todas las conclusiones dialécticas de la teoría pura del alma” como segundo paralogismo de la psicología trascendental. Con Lotze estos “hechos del saber relacionador”, por “un motivo invencible en el que puede apoyarse la convicción de la autonomía de un ser animico”, se han desarrollado en varias obras (últimamente, *Metafísica*, 476) y constituyen el fundamento de esta parte de su sistema metafísico.

⁸ *Welträtsel*, p. 8.

III

LA RELACIÓN DE ESTE TODO CON LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA

SIN EMBARGO, LAS ciencias del espíritu abarcan ampliamente hechos naturales, tienen como base el conocimiento natural.

Si nos imaginamos seres puramente espirituales en un reino personal constituido únicamente por ellos, entonces su aparición, su conservación y desarrollo y su desaparición (cualquiera que fuera la idea que nos hiciéramos del fondo de donde salían y a donde volvían) estarían vinculados a condiciones de tipo espiritual; su bienestar se fundaría en su situación con respecto al mundo espiritual; sus relaciones recíprocas, sus acciones se verificarían a través de medios puramente espirituales y las repercusiones duraderas de sus acciones también serían de tipo puramente espiritual, hasta su misma desaparición del reino de las personas tendría en lo espiritual su fundamento. El sistema de semejantes individuos sería conocido por ciencias puras del espíritu. Pero en realidad un individuo nace, se conserva y desarrolla sobre la base de las funciones del organismo animal y sus relaciones con el curso natural que le rodea; su sentimiento vital, por lo menos parcialmente, se basa en estas funciones; sus impresiones se hallan condicionadas por los órganos de los sentidos y sus afecciones por el mundo exterior; la riqueza y la movilidad de sus ideas, así como la fuerza y la dirección de sus actos volitivos, las encontramos dependientes, múltiplemente, de los cambios en su sistema nervioso. Su impulso voluntario acorta las fibras musculares, y tenemos así que la acción hacia fuera se halla vinculada a cambios en las relaciones de situación de las partículas materiales del organismo; resultados duraderos de sus actuaciones voluntarias se dan solamente en la forma de cambios del mundo material. Así resulta que la vida espiritual de un hombre no es sino una parte de la unidad psicofísica de vida, parte que desprendemos por abstracción; en esa unidad psicofísica se nos presenta la existencia y la vida de un hombre. El sistema de estas unidades de vida constituye la realidad objeto de las ciencias histórico-sociales.

Y, ciertamente, el hombre como unidad de vida se presenta para nosotros, en virtud del doble punto de vista de nuestra consideración (sea lo que quiera la realidad metafísica) como una trama de hechos espirituales hasta donde alcanza nuestra percatación interna, y como un todo corporal hasta donde alcanza la captación sensible. La percatación interna y la captación externa no tienen nunca lugar en el mismo acto y por tal razón nunca el hecho de la vida espiritual se nos da a la vez que el de nuestro

cuerpo. De aquí resultan necesariamente dos puntos de vista diferentes, que no se pueden cancelar recíprocamente en la consideración científica que pretenda abarcar los hechos espirituales y el mundo corporal en su nexo, de que es expresión la unidad psicofísica de la vida. Si parto de la experiencia interna encuentro que todo el mundo exterior se me da en mi conciencia, que las leyes de este mundo natural se hallan bajo las condiciones de mi conciencia y, por lo tanto, dependen de ellas. Este es el punto de vista que caracteriza a la filosofía alemana, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, como una filosofía trascendental. Si, por el contrario, tomo la conexión natural tal como se me presenta como realidad ante mí, en mi captación natural, y me doy cuenta de que en la sucesión temporal de este mundo exterior así como en su distribución espacial se hallan incardinados los hechos psíquicos, encuentro que de la intervención realizada por la misma naturaleza o por el experimento, y que consiste en cambios materiales, dependen cambios espirituales que se producen cuando los primeros penetran en el sistema nervioso, y la observación del desarrollo de la vida y de los estados enfermizos amplían estas experiencias hasta componer el cuadro amplísimo de la condicionalidad de lo espiritual a través de lo corporal; así tenemos la concepción del investigador de la naturaleza que marcha de fuera a dentro, que penetra de los cambios materiales a los cambios espirituales. Así, pues, el antagonismo entre el filósofo y el investigador de la naturaleza se halla condicionado por la oposición de sus puntos de partida.

Volvamos otra vez a nuestro punto de partida en el modo de consideración propio de la ciencia natural. En la medida con que este modo de consideración sigue siendo consciente de sus límites sus resultados son indiscutibles. Sólo desde el punto de vista de la experiencia interna reciben la determinación más precisa de su valor cognoscitivo. La ciencia natural analiza la conexión causal del curso natural. Cuando este análisis ha alcanzado el punto en el cual un hecho material o un cambio material se halla vinculado regularmente con un hecho psíquico o con un cambio psíquico sin que sea posible encontrar entre ellos un eslabón intermedio, entonces cabe constatar esta relación regular pero no es posible aplicar la relación de causa y efecto a esta vinculación. Encontramos que uniformidades de un círculo de vida se hallan enlazadas regularmente con las uniformidades de otro círculo, y el concepto matemático de función es expresión de tales relaciones. La concepción en cuya virtud el desarrollo de los cambios espirituales junto a los corporales se podría comparar a la marcha de dos relojes isócronos se concilia tan bien con la experiencia, como una concepción que supusiera como razón explicativa un solo reloj y considerara ambos campos de la experiencia como manifestación diferente de un mismo fondo. Dependencia de lo espiritual con respecto a la conexión natural es, por lo tanto, aquella relación que, a tenor del nexo natural general, condi-

ciona causalmente los hechos y cambios materiales que, para nosotros, se hallan enlazados con hechos y cambios espirituales de una manera regular y sin ningún intermedio conocido por nosotros. Así, el conocimiento natural ve actuar el encadenamiento de las causas hasta las unidades psicofísicas: en ellas surge un cambio en el cual la relación de lo material y de lo psíquico se substraerá a la consideración causal, y este cambio provoca, de rechazo, otro en el mundo material. En esta conexión se descubre al experimento de los fisiólogos la significación de la estructura del sistema nervioso. Los confusos fenómenos de la vida se articulan en una clara representación de dependencias en cuya línea el curso natural lleva cambios hasta el hombre, éstos penetran en el sistema nervioso por las puertas de los sentidos, surgen la sensación, la representación, el sentimiento, el apetito que, a su vez, reaccionan sobre el curso natural. La unidad de vida, que nos llena con el sentimiento directo de nuestra indivisa existencia, se resuelve en un sistema de relaciones, constatables empíricamente, existentes entre los hechos de nuestra conciencia y la estructura y las funciones del sistema nervioso: pues toda acción psíquica sólo a través del sistema nervioso se nos manifiesta vinculada a un cambio dentro de nuestro cuerpo y un cambio semejante, por su parte, sólo por mediación de su acción en el sistema nervioso se ve acompañado de un cambio de nuestros estados psíquicos.

De este análisis de las unidades psicofísicas de vida surge ahora una idea más clara de su dependencia de toda la conexión natural, dentro de la cual se presentan, actúan y desaparecen, y también de la dependencia que guarda el estudio de la realidad histórico-social con el conocimiento natural. Con esto podemos medir el grado de justificación que puede corresponder a las teorías de Comte y Herbert Spencer acerca del lugar de estas ciencias en la jerarquía del mundo científico establecida por ellos. Como esta obra trata de fundamentar la autonomía relativa de las ciencias del espíritu, tendrá que desarrollar, como el otro aspecto de su lugar en el todo científico, el sistema de dependencias en cuya virtud se hallan condicionadas por el conocimiento natural y constituyen, así, el miembro último y supremo de la estructura que comienza con los fundamentos matemáticos. Los hechos del espíritu constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual. Por lo mismo que el reino de las personas, o la sociedad humana y la historia, es la más alta manifestación entre las manifestaciones del mundo empírico, en innumerables puntos necesita su estudio del conocimiento del sistema de supuestos que el todo natural implica para su desarrollo.

El hombre, a tenor de su posición en la conexión causal de la naturaleza que acabamos de describir, se halla condicionado por ésta en un doble respecto.

La unidad psicofísica, como vimos, recibe por medio del sistema nervioso

influencias del curso general de la naturaleza y reacciona a su vez sobre él. Pero resulta que las acciones que parten de él se nos presentan, de preferencia, como orientadas por fines. Para esta unidad psicofísica, por lo tanto, el curso natural y su índole, puede ofrecer, en lo que se refiere a la formación de los fines, un carácter orientador, pero, por otra parte, como representa un sistema de medios para el logro de sus fines resulta también condicionante. Tenemos, pues, que cuando queremos, cuando actuamos sobre la naturaleza, por lo mismo que no somos fuerzas ciegas sino voluntades que adoptan sus fines reflexivamente, dependamos de la conexión natural. Por lo tanto, las unidades psicofísicas se hallan en una doble dependencia respecto al curso natural. Por una parte éste condiciona, a partir de la posición de la tierra en el todo cósmico, como un sistema de causas, la realidad histórico-social, y el gran problema de las relaciones entre la conexión natural y la libertad dentro de esa realidad se desfleca para el investigador empírico en innumerables cuestiones particulares que afectan a la relación entre los hechos del espíritu y las influencias de la naturaleza. Pero, por otra, de los fines de este reino de personas nacen acciones sobre la naturaleza, sobre la tierra, que el hombre considera en este sentido como su habitáculo, donde se ocupa en acomodarse, y también estas acciones se vinculan a la utilización de la urdimbre de las leyes naturales. Todos los fines se hallan para el hombre exclusivamente dentro del proceso espiritual, ya que sólo dentro de éste algo le es presente, pero el fin busca sus medios en la conexión de la naturaleza. A menudo apenas es perceptible el cambio que el poder creador del espíritu provoca en el mundo exterior y, sin embargo, en él se apoya la "mediación" en cuya virtud el valor así creado se halla presente también para otros. Los pocos folios —residuo material de un trabajo mental profundo de los antiguos en torno al supuesto de un movimiento de la tierra— que llegaron a manos de Copérnico, constituyeron el punto de partida de una revolución en nuestra visión del mundo.

En este punto podemos ver cuán relativa es la demarcación respectiva de ambas clases de ciencias. Son estériles polémicas como las que tuvieron lugar en torno a la posición de la ciencia filológica. En los dos lugares de transición que conducen del estudio de la naturaleza al estudio de lo espiritual, en los puntos en que la conexión natural actúa en el desarrollo de lo espiritual y en esos otros puntos en que la conexión natural recibe la acción de lo espiritual o representa el paso para la acción sobre otro espíritu, se mezclan en general conocimientos de ambas clases. Los conocimientos de las ciencias de la naturaleza se mezclan con los de las ciencias del espíritu. Y, ciertamente, en esta confluencia se entrelaza, a tenor de la relación doble en la que el curso natural condiciona la vida espiritual, el conocimiento de la acción formadora sobre la naturaleza con la constatación de la influencia que la misma ejerce como material de la acción humana. Así, del conoci-

miento de las leyes naturales del sonido se deduce parte importante de la gramática y de la teoría musical y, a su vez, el genio del lenguaje o el músico se halla atado a estas leyes naturales, y por eso el estudio de sus productos resulta condicionado por la comprensión de esta dependencia.

En este punto podemos ver también que el conocimiento de las condiciones supuestas por la naturaleza y estudiadas por la ciencia natural constituyen, en una amplia medida, la base para el estudio de los hechos espirituales. Lo mismo que el desarrollo del individuo, la dispersión de la especie humana sobre la tierra y la configuración de sus destinos en la historia se hallan condicionadas por toda la trabaición cósmica. Las guerras, por ejemplo, constituyen una parte capital de todas las historias, pues éstas, en su aspecto de políticas, tienen que ver con la voluntad de los estados y esta voluntad se presenta en armas y se impone mediante ellas. Ahora bien, la teoría de la guerra depende, en primer lugar, del conocimiento de lo físico, que ofrece a las voluntades pugnaces su substrato y sus medios. Pues con los medios de la violencia física persigue la guerra la finalidad de someter al enemigo a nuestra voluntad. Esto trae consigo que el enemigo sea forzado en la línea que lleva a la indefensión —la que constituye la meta teórica del acto de violencia caracterizado como guerra— hasta el punto en que su situación sea más desventajosa que el sacrificio que se le pide y sólo pueda ser cambiada por otra más perjudicial. En este gran cálculo las condiciones y los medios físicos son las cifras más importantes para la ciencia, las que más le preocupan, mientras que hay poco que decir sobre los factores psíquicos.

Las ciencias que se ocupan del hombre, de la sociedad y de la historia tienen como base suya las ciencias de la naturaleza por lo mismo que las unidades psicofísicas sólo pueden ser estudiadas con ayuda de la biología pero también porque el medio en que se desenvuelven y en que tiene lugar su actividad teleológica, encaminada en gran parte al dominio de la naturaleza, está constituido por ésta. En el primer aspecto, nos servirán las ciencias del organismo, en el segundo las de la naturaleza inorgánica. Y esta conexión consiste, por un lado, en que las condiciones naturales determinan el desarrollo y la distribución de la vida espiritual sobre la superficie de la tierra y, por otro, en que la actividad teleológica de los hombres se halla vinculada a las leyes de la naturaleza y condicionada por su conocimiento y aplicación. Por esta razón la primera relación no muestra más que la dependencia del hombre con respecto a la naturaleza, mientras que la segunda contiene esta dependencia solamente como el otro aspecto de la historia de su señorío creciente sobre la tierra. Esa parte de la primera relación que abarca las relaciones del hombre con la naturaleza en torno ha sido sometida por Ritter al método comparado. Su mirada perspicaz —ejemplo destacado su estimación comparada de los continentes según la articulación

de su perfil— nos llevaría a sospechar que hay encerrada una predestinación histórico-universal en las circunstancias espaciales de la superficie terrestre. Pero los trabajos posteriores no han confirmado esta visión de Ritter, imaginada por él como una teleología de la historia universal y puesta por Buckle al servicio del naturalismo: en lugar de la idea de una dependencia uniforme del hombre de las condiciones naturales, tenemos esta otra más cautelosa de que la lucha entre las fuerzas ético-espirituales y las condiciones del espacio inerte ha hecho disminuir constantemente entre los pueblos históricos, por oposición a los pueblos sin historia, el grado de dependencia. Y en este terreno se ha afirmado también una ciencia autónoma de la realidad histórico-social que apela a las condiciones naturales en la explicación. Pero la otra relación muestra, con la dependencia que implica la adaptación a las condiciones, el dominio del espacio por las ideas científicas y la técnica, de tal suerte que a lo largo de la historia la humanidad alcanza el señorío por medio precisamente de la subordinación. *Natura enim non nisi parendo vincitur.*⁹

Pero podrá considerarse como resuelto el problema de las relaciones de la ciencia del espíritu con el conocimiento natural cuando se resuelva por su lado esa oposición entre el punto de vista trascendental, según el cual la naturaleza se halla bajo las condiciones de la conciencia, y el punto de vista empírico objetivo, según el cual el desarrollo del espíritu se halla bajo las condiciones de la naturaleza entera, oposición de la que partimos nosotros. Esta tarea constituye no más que un aspecto del problema del conocimiento. Si se aísla este problema por referencia a las ciencias del espíritu, no parece imposible una solución que convenza a todos. Sus condiciones habrían de ser: demostración de la realidad objetiva de la experiencia interna; verificación de la existencia de un mundo exterior; en este mundo exterior se presentan hechos espirituales y seres espirituales en virtud de un proceso de transferencia de nuestra interioridad; así como el ojo cegado, que miró antes al sol, repite su imagen en los más diversos colores y en los más diversos lugares del espacio, así también nuestro poder captador multiplica la imagen de nuestra vida interior y la coloca en múltiples variedades en diversos lugares de la naturaleza en torno; este proceso se puede exponer y justificar lógicamente como una conclusión por analogía que partiendo de esta vida interior que se nos da, originalmente y de una manera directa, únicamente a nosotros, llega, a través de las representaciones de sus manifestaciones exteriores, a la conclusión de algo afín que correspondería a las manifestaciones similares del mundo exterior. Sea la que quiera la naturaleza en sí misma, el estudio de las causas de lo espiritual puede darse por satisfecho con el hecho de que en cada caso sus manifestaciones pueden considerarse y emplearse como signos de lo real, las uniformidades de su co-

⁹ BACONIS, *Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*, Aph. 3.

existencia y de su sucesión como un signo de tales uniformidades en lo real.
Pero si penetrarmos en el mundo del espíritu e investigamos la naturaleza en cuanto es contenido del espíritu, en cuanto está entrelazada con la voluntad como fin o como medio suyos, entonces es aquélla para el espíritu lo que es dentro de él, y lo que pueda ser en sí misma le es totalmente indiferente. Basta que, tal como se le da al espíritu, pueda éste contar con su legalidad en sus acciones y disfrutar de la bella apariencia de su existencia.

**VISIONES DE CONJUNTO DE LAS CIENCIAS
DEL ESPÍRITU**

TRATAMOS DE ofrecer a quien penetra en esta obra acerca de las ciencias del espíritu una visión provisional de la amplitud de esta otra mitad del *globus intellectualis* para de ese modo determinar el objetivo de nuestra empresa.

Las ciencias del espíritu no están todavía constituidas como un todo; tampoco pueden mostrar una trabazón en la cual cada una de las verdades aparecería ordenada según sus relaciones de dependencia respecto a otras verdades y a la experiencia.

Estas ciencias han crecido en la práctica misma de la vida; se han desarrollado por las exigencias de la formación profesional, y la sistemática de las facultades al servicio de esta formación profesional representa, por lo tanto, la forma espontánea y natural de la ordenación de aquéllas. Sus primeros conceptos y reglas se encontraron, en su mayoría, en el ejercicio de las funciones sociales. Ihering ha demostrado cómo el pensamiento jurídico ha creado los conceptos fundamentales del derecho romano por un trabajo espiritual consciente llevado a efecto en medio de la vida jurídica. Así también el análisis de las viejas constituciones helénicas nos muestra en ellas la decantación de una admirable fuerza de pensamiento político consciente sobre la base de conceptos y principios claros. La idea fundamental según la cual la libertad del individuo depende de su participación en el poder político, pero esta participación está regulada por el orden estatal a tenor de la aportación del individuo para el todo, ha sido, en primer lugar, un pensamiento directivo del arte político y sólo luego desarrollado en su trama científica por los grandes teóricos de la escuela socrática. Por lo tanto, el paso a teorías científicas más amplias se apoyaba sobre todo en las necesidades de la formación profesional de las clases dirigentes. Así, de las tareas de una enseñanza política superior surgen, en la época de los sofistas, la retórica y la política, y la historia de la mayoría de las ciencias del espíritu entre las naciones modernas nos muestra también la influencia señera de esta misma circunstancia fundamental. Los escritos de los romanos en torno a su entidad comunal recibieron su más vieja articulación, al desarrollarse aquélla, en las instrucciones para los sacerdotes y para las diversas magistraturas.¹⁰ Tenemos, pues, que la sistemática de aquellas ciencias del espíritu que contienen los fundamentos de la formación profesional de los órganos directivos de la sociedad lo mismo que la decantación de esta sistemática

¹⁰ MOMMSEN, *Röm. Staatsrecht*, I, 3 ss.

en enciclopedias han surgido de la necesidad de abarcar en una visión de conjunto todo lo necesario para semejante formación, y la forma más natural de estas enciclopedias ha de ser, como lo ha demostrado magistralmente Schleiermacher a propósito de la teología, aquella que, teniendo conciencia de esta su finalidad, articule a este tenor el conjunto. Con estas condiciones limitadoras, el que penetra en el mundo de las ciencias del espíritu encontrará en tales obras enciclopédicas la visión de conjunto de algunos destacados grupos de estas ciencias.¹¹

Del seno de la filosofía han surgido intentos para superar estas aportaciones, tratando de descubrir la articulación entera de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social. En la medida en que trataron de derivar esta articulación partiendo de principios metafísicos han corrido la suerte de toda metafísica. Ya Bacon se sirvió de un método mejor al poner en relación las ciencias del espíritu existentes con el problema de un conocimiento de la realidad mediante la experiencia y medir sus méritos y sus fallas por este patrón. Comenius se propuso en su *Pansophia* deducir de la relación de interna dependencia de las verdades entre sí la serie gradual en que habrían de presentarse en la enseñanza, y como, frente al falso concepto de la educación formal, descubrió de este modo la idea de la futura instrucción pública (que sigue siendo futura, por desgracia), ha preparado, mediante el principio de la interdependencia de las verdades, una adecuada articulación de las ciencias. Cuando Comte sometió a investigación la conexión entre esta recíproca relación lógica de dependencia en que se hallan las verdades y la relación histórica de sucesión con que se presentan, estableció la base para una verdadera filosofía de las ciencias. Consideró como meta de su gran trabajo la constitución de las ciencias de las realidades histórico-sociales y de hecho su obra significó un fuerte empujón en esta dirección; Mill, Littré, Herbert Spencer, han recogido el problema de la articulación de las ciencias histórico-sociales.¹² Estos trabajos proporcionan

¹¹ A los fines de una perspectiva tan condicionada de los dominios parciales de las ciencias del espíritu, puedo remitir al lector a las siguientes enciclopedias: MOHL, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Tübinga, 1859. Segunda edición corregida, 1872 (tercera, 1881). Ver su referencia y juicio de otras enciclopedias en su *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. I, 111-164. WARNKÖNIG, *Juristisches Enzyklopädie oder organische Darstellung der Rechtswissenschaft*, 1853. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlín, 1810. Segunda edición corregida, 1830. BÖCKH, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, editado por Bratuschek, 1877.

¹² Se encuentra una visión de conjunto del problema de las ciencias del espíritu según la conexión interna en que se tratan entre sí y en la que, en consecuencia, pueden hallar su solución, en: Augusto COMTE, *Cours de philosophie*, 1830-1842, del vol. IV al VI. Sus obras posteriores, que contienen un punto de vista diferente, no pueden servir a este fin. El esbozo más importante del sistema de las ciencias, opuesto a este de Comte, es el de Herbert Spencer. Al primer ataque de Spencer contra Comte, *Essays*, 1^a serie,

al que se inicia en las ciencias del espíritu una perspectiva bien diferente de la que ofrece la sistemática de los estudios profesionales. Colocan a las ciencias del espíritu dentro de la conexión del conocimiento, abarcan el problema de las mismas en toda su amplitud y atacan la solución en una construcción científica que comprende toda la realidad histórico-social. Sin embargo, inspirados por ese afán científico constructivo que domina todavía entre ingleses y franceses, sin ese sentimiento íntimo de la realidad histórica que engendra únicamente una ocupación de muchos años en investigaciones históricas de detalle, estos positivistas no han encontrado aquel punto de partida de sus trabajos que hubiera correspondido a su principio del enlace de las ciencias particulares. Debieron comenzar su trabajo, que consistía en cimentar la arquitectura de ese edificio enorme de las ciencias positivas del espíritu —constantemente ampliado por nuevas construcciones, cambiado por dentro sin cesar, acrecido poco a poco al correr de los siglos— ahondando primero en su plano constructivo para entenderlo y darse cuenta cabal de la multiformidad con que se han desarrollado de hecho y conservando una mirada limpia para la razón en la historia. Han construído un edificio de emergencia que no se sostiene, lo mismo que ocurre con las especulaciones de un Schelling y un Oken sobre la naturaleza. Y así ha ocurrido que la filosofía alemana del espíritu, desarrollada a partir de un principio metafísico, como es el caso en Hegel, Schleiermacher y el Schelling tardío, ha valorizado los logros de las ciencias positivas del espíritu con visión más profunda que lo han hecho los trabajos de los filósofos positivistas.

Otros intentos para una articulación amplia en el campo de las ciencias del espíritu han partido en Alemania del ahondamiento en las tareas de las ciencias del estado, lo que condiciona naturalmente una unilateralidad del punto de vista.¹³

1858, sigue la exposición más pormenorizada en: *The classification of the sciences*, 1864 (véase la defensa de Comte en LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*). La exposición señalada de la articulación de las ciencias del espíritu da por resultado su sistema de filosofía sintética, del que aparecen, primero, los *Principios de psicología*, en 1885, los de *sociología* empiezan a aparecer en 1876 (en relación con la obra: *Descriptive sociology*) y la parte última, los *Principios de la ética* (a cuyo respecto declara que “considera como tales aquellos para los que todo lo anterior sólo sirve de fundamento”) en un primer volumen, 1879, en que trata de los hechos de la ética. Junto a este intento de una constitución de la teoría de la realidad histórico-social hay que destacar también el de John Stuart Mill; se contiene en el libro vi de la *Lógica*, que se ocupa de la lógica de las ciencias del espíritu o de las ciencias morales, y en la obra *Mill, Auguste Comte and Positivism*, 1865.

¹³ El punto de partida lo constituyan las discusiones en torno al concepto de sociedad y a la tarea de las ciencias de la sociedad en las que se buscaba un complemento de las ciencias del estado. Encontramos el estímulo en L. STEIN, *Der Sozialismus und Kom-*

Las ciencias del espíritu no constituyen un todo con una estructura lógica que sería análoga a la articulación que nos ofrece el conocimiento natural; su conexión se ha desarrollado de otra manera y es menester considerar cómo ha crecido históricamente.

munismus des heutigen Frankreich, 2^a ed., 1848, y R. MOHL, *Tub. Zeitschr. für Staatsw.*, 1851. Se continúa en su *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. 1, 1855, pp. 67 ss.: las ciencias del estado y las ciencias de la sociedad. Destacamos especialmente dos ensayos de articulación: STEIN, *System der Staatswissenschaft*, 1852, y SCHÄFFLE, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 1875 ss.

SU MATERIAL

EL MATERIAL de estas ciencias lo constituye la realidad histórico-social en la medida que se ha observado en la conciencia de los hombres como noticia histórica, en la medida que se ha hecho accesible a la ciencia como conocimiento de la sociedad actual. Aunque este material es enorme, su carácter incompleto salta a la vista. Intereses que en modo alguno corresponden a las necesidades de la ciencia, condiciones de la tradición que tampoco guardan relación alguna con esas necesidades, han perfilado el cuerpo de nuestro conocimiento histórico. Desde la época en que la gente se agrupaba en torno a la hoguera de campaña, y los compañeros de tribu y de combate relataban las hazañas de sus héroes y el origen divino de su tribu, el fuerte interés de los vivientes ha destacado y conservado hechos recogidos del fluir de la vida humana cotidiana. El interés de una época posterior y la coyuntura histórica han decidido qué hechos, entre todos ellos, habrían de llegar a nosotros. La historiografía, como arte libre de la narración, abarca sólo una parte de ese todo immense, parte que le parece digna de especial interés desde algún punto de vista. A esto se añade que la sociedad actual vive, por decirlo así, sobre las capas y escombros del pasado; el trabajo cultural decantado en el lenguaje y en la superstición, en la costumbre y en el derecho, como, por otra parte, en cambios materiales que exceden a los testimonios, contienen una tradición que protege de modo inestimable estos testimonios. Pero también en su conservación ha intervenido la acción de la coyuntura histórica. Sólo en dos puntos nos encontramos con una situación del material que corresponde a las exigencias de la ciencia. El curso de los movimientos espirituales de la Europa moderna se ha conservado en grado suficiente en las obras que son su parte integrante. Y los trabajos de la estadística facilitan, dentro del reducido espacio y del estrecho grupo de países en que esos trabajos se verifican, una visión numéricamente controlada de los hechos sociales abarcados por ellos, y permiten establecer de este modo una base exacta para el conocimiento de la situación actual de la sociedad.

La imposibilidad de abarcar en una visión de conjunto la trabañón de este material enorme se añade a los efectos que sus lagunas producen y hasta podemos decir que ha cooperado no poco a aumentarlas. Cuando el espíritu humano comenzó a someter la realidad a su pensamiento se dirigió ²primera-
mente, atraído por la admiración, al cielo; le preocupaba esa bóveda que se ciñe sobre nosotros, que parece descansar sobre el anillo del horizonte:

ofrecía el aspecto de un todo espacial unitario que rodeaba al hombre por doquier. Así, la orientación en la bóveda celeste constituyó el punto de partida de la investigación científica lo mismo en los países de Oriente que en los de Europa. El cosmos de los hechos espirituales no se hace visible en su inmensidad sino al espíritu copilador del investigador; emerge en algunas de sus partes por la forma como el sabio enlaza hechos y los examina y comprueba: se va estructurando en el interior del ánimo. Por eso el primer trabajo amplio de las ciencias del espíritu lo constituye el ordenamiento crítico de las tradiciones, la comprobación de los hechos, su recopilación. Luego que la filología ha elaborado una técnica ejemplar trabajando con el material más difícil y bello de la historia, la antigüedad clásica, este trabajo se realiza, en parte, en numerosas investigaciones de detalle y, en parte, constituye un conjunto de investigaciones de mayor alcance. La conexión de esta pura descripción de la realidad histórico-social que, basándose en la física terrestre y apoyándose en la geografía, trata de ofrecernos la distribución de lo espiritual y sus diferencias en el tiempo y en el espacio, no puede lograr su necesaria visibilidad sino apelando a claras medidas espaciales, a proporciones numéricas, a determinaciones cronológicas, a la ayuda de las representaciones gráficas. La pura acumulación de material y su ordenamiento desemboca poco a poco en una elaboración y articulación intelectual del mismo.

TRES CLASES DE ENUNCIADOS EN ELLAS

LAS CIENCIAS del espíritu, tales como son y como actúan en virtud de la razón de la cosa misma que ha estado operando en la historia (y no como las desean los osados arquitectos que quieren edificarlas de nuevo), abarcan tres clases diferentes de enunciados. Una de ellas expresa algo real que se ofrece en la percepción; contiene el elemento histórico del conocimiento. La otra desarrolla el comportamiento uniforme de los contenidos parciales de esa realidad que han sido aislados por abstracción: constituyen el elemento teórico de las mismas. La última clase expresa juicios de valor y prescribe reglas: abarca el elemento práctico de las ciencias del espíritu. Hechos, teoremas, juicios de valor y reglas, he aquí las tres clases de enunciados que componen las ciencias del espíritu. Y la relación entre la orientación histórica del estudio, la teórico-abstracta y la práctica penetra como una circunstancia fundamental común en todas las ciencias del espíritu. La captación de lo singular, de lo individual constituye en ellas (pues representan la refutación constante del principio de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*) una meta última no menos que el desarrollo de uniformidades abstractas. *

Desde sus primeras raíces en la conciencia hasta la cima última, el plexo de los juicios de valor y de los imperativos es independiente de la conexión de las dos primeras clases. La relación recíproca de estas tres tareas en la conciencia pensante puede desarrollarse únicamente en el curso del análisis gnoseológico (en forma más amplia: autognosis). En todo caso las proposiciones acerca de la realidad se diferencian también en la raíz de los juicios de valor y de los imperativos: así nacen dos géneros de enunciados que son originalmente diferentes. Y hay que reconocer, al mismo tiempo, que esta diferencia dentro de las ciencias del espíritu acarrea como consecuencia una conexión doble dentro de las mismas.

• Tal como se han desarrollado las ciencias del espíritu contienen, junto al conocimiento de aquello que es, la conciencia de la conexión de los juicios de valor y de los imperativos en la cual se traban valores, ideales, reglas, direcciones para plasmar el futuro. Un juicio político que condena una institución no es verdadero ni falso sino justo o injusto si ponderamos su dirección, su objetivo; un juicio político puede ser, no obstante, verdadero o falso cuando trata de aclarar las relaciones de cierta institución con otras instituciones. Sólo en la medida en que esta distinción llegue a ser clave de

la teoría del enunciado, la proposición y el juicio podremos disponer de un fundamento gnoseológico que no constriña y mutile la realidad peculiar de las ciencias del espíritu en la estrechez de un conocimiento de uniformidades según analogía con la ciencia natural, sino que comprenda esas ciencias y las fundamente en la forma misma en que se han producido.

*CÓMO SE VAN DESTACANDO LAS CIENCIAS PARTICULARES
DE LA REALIDAD HISTÓRICO-SOCIAL*

Los fines de las ciencias del espíritu —captar lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los fines y reglas para su futura plasmación— pueden alcanzarse únicamente por medio de los recursos del pensamiento, por medio del análisis y de la abstracción. La expresión abstracta en la cual se prescinde de determinados aspectos del hecho mientras que se desarrollan otros, no constituye la meta última de estas ciencias, pero sí su instrumento imprescindible. Pero así como el conocimiento abstracto no debe conculcar la independencia de los otros fines de estas ciencias, tampoco el conocimiento histórico ni el teórico ni el desarrollo de las reglas que dirigen efectivamente a la sociedad, pueden prescindir del conocimiento abstracto. Surgió la polémica entre la escuela histórica y la abstracta porque esta última cayó en el defecto primero y la histórica en el segundo. Cada ciencia particular surge artificialmente al destacar un contenido parcial de la realidad histórico-social,

La misma Historia prescinde de aquellos rasgos de la vida de los individuos y de la sociedad que, en la época que expone, son iguales a los de otras épocas; su mirada se dirige a lo diferenciador y singular. Acaso el historiador no se dé cuenta de que, con semejante dirección en la mirada, se produce ya en las mismas fuentes una selección de los rasgos a considerar; pero quien compare la aportación efectiva del historiador con todo el complejo de hechos de la realidad histórico-social no podrá menos de reconocerlo. De aquí resulta la importante proposición de que cada ciencia particular, si la consideramos conscientemente en su relación con las otras ciencias del espíritu, sólo de un modo relativo conoce la realidad histórico-social. La estructuración de estas ciencias, su sano crecimiento dentro de su particularización, va vinculada, por lo tanto, a la visión de la relación que guarda cada una de sus verdades con el todo de la realidad en que están comprendidas, así como a la conciencia constante de la abstracción en cuya virtud obtenemos estas verdades y del limitado valor cognoscitivo que les corresponde debido a su carácter abstracto.

Podemos exponer ahora cuáles son las divisiones fundamentales en cuya virtud las ciencias particulares del espíritu han intentado dominar su enorme objeto.

VIII

CIENCIAS ACERCA DEL INDIVIDUO, QUE ES EL ELEMENTO DE ESTA REALIDAD

1) EL ANÁLISIS encuentra en las unidades de vida, en los individuos psicofísicos, los elementos que componen la sociedad y la historia, y el estudio de estas unidades de vida forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu. A las ciencias de la naturaleza se le ofrece como punto de partida de sus investigaciones la apariencia sensible de cuerpos de diferente magnitud que se mueven en el espacio, se expanden y contraen y en los que ocurren cambios de naturaleza. Sólo poco a poco han podido obtener ideas más adecuadas acerca de la constitución de la materia. En este punto se da una relación más favorable entre la realidad histórico-social y la inteligencia. A ésta se le ofrece la unidad de un modo directo, unidad que constituye el elemento en las tan complicadas formaciones de la sociedad, mientras que semejante unidad se sustraen a las ciencias de la naturaleza. Los sujetos a los que el pensamiento adhiere, siguiendo su ley necesaria, los predicados mediante los cuales tiene lugar todo conocimiento, son en las ciencias naturales elementos que han sido obtenidos hipotéticamente mediante una división de la realidad exterior, mediante una disgregación de las cosas; en las ciencias del espíritu se trata de unidades reales, que se dan como hechos en la experiencia interna. La ciencia natural construye la materia valiéndose de partículas elementales, incapaces de una existencia autónoma, y que sólo se pueden pensar como partes integrantes de las moléculas; las unidades que cooperan en el conjunto sorprendentemente intrincado de la historia y de la sociedad son individuos, todos psicofísicos, cada uno de los cuales se distingue de los demás, cada uno de los cuales es un mundo. Como que el mundo mismo no se da más que en la representación de semejante individuo. Esta inmensidad de un todo psicofísico, en la cual también se halla contenida la inmensidad de la naturaleza, puede ilustrarse con el análisis del mundo representativo, en el cual, a base de sensaciones y de representaciones, se fabrica una visión única que después, cualquiera que sea el cúmulo de los elementos que la compongan, entra como un elemento en la unión y separación consciente de las representaciones. Y esa singularidad de cada uno de estos individuos, que actúa en algún punto del inmensurable cosmos espiritual, puede ser perseguida, conforme al principio *individuum est ineffabile*, en sus partes constitutivas singulares y entonces es conocida en toda su significación.

La teoría de estas unidades psicofísicas de vida la tenemos en la antropología y la psicología. Su material lo constituye toda la historia y experi-

riencia de la vida, y las conclusiones sacadas del estudio de los movimientos psíquicos de las masas van cobrando en ella una significación creciente. La utilización de toda la riqueza de hechos que constituye el material de las ciencias del espíritu en general es común a la verdadera psicología y a las teorías de las que vamos a ocuparnos en seguida lo mismo que a la Historia. Pero hay que establecer en seguida que, fuera de las unidades psíquicas que constituyen el objeto de la psicología, no existe ningún hecho psíquico para nuestra experiencia. Como la psicología no abarca en modo alguno todos los hechos que son objeto de las ciencias del espíritu o (lo que viene a ser lo mismo) los hechos que la experiencia nos permite captar en las unidades psíquicas, resulta que la psicología tiene por objeto únicamente un contenido parcial de aquello que ocurre en cada individuo. Por eso sólo mediante una abstracción puede ser destacada de la ciencia total de la realidad histórico-social y sólo en relación constante con ella pueda ser desarrollada. Cierto que la unidad psicofísica se halla cerrada en sí misma, pues para ella puede ser un fin aquello únicamente que su voluntad se propone, puede ser valioso lo que así se le ofrece a su sentimiento y real y verdadero lo que se corrobora como cierto y evidente ante su conciencia. Pero este todo así cerrado, cierto en la autoconciencia de su unidad, se ha presentado únicamente engarzado en la trama de la realidad social; su organización nos lo revela como recibiendo influencias de fuera y devolviéndolas; todo su contenido no forma más que una figura singular pasajera dentro del contenido amplísimo del espíritu en la historia y en la sociedad; como que el rasgo supremo de su ser consiste en que puede vivir en algo que no es él mismo. El objeto de la psicología es, siempre, por tanto, el individuo, que ha sido destacado de la conexión viva de la realidad histórico-social, y se propone constatar, mediante un proceso de abstracción, las propiedades generales que desarrollan las unidades psíquicas en esa conexión. El hombre tal como es para sí mismo, con abstracción de su interacción en la sociedad, ni se encuentra en la experiencia ni puede ella descubrirnoslo. Si esto fuera posible la estructuración de las ciencias del espíritu se hubiera llevado a cabo en forma mucho más simple. Hasta ese estrecho haz de caracteres fundamentales, inciertamente expresables, que propendemos a atribuir al hombre por sí mismo, está sometido a la discusión inacabable de hipótesis que se enfrentan abiertamente.

Por lo tanto, podemos rechazar desde luego un método que presta inseguridad al edificio de las ciencias del espíritu por lo mismo que coloca hipótesis en sus cimientos. La relación de las unidades individuales con la sociedad ha sido tratada constructivamente por dos hipótesis contrarias. Debe de que la concepción platónica del estado como el hombre en grande se enfrenta al derecho natural de los sofistas, ambas teorías se combaten de manera parecida a la teoría atomista y la dinámica, en lo que concierne a la construcción de la sociedad. Aunque en su desarrollo se aproximan

la solución de la contradicción no será posible sino cuando se abandone el método constructivo que la produjo, cuando las ciencias particulares de la realidad social se conciban como partes de un método analítico que las abarca y las verdades particulares como enunciados sobre contenidos parciales de esa realidad. Con este método analítico en la investigación la psicología no puede desarrollarse, como ocurre con la hipótesis de los sofistas, como exposición de la dotación original de un individuo desprendido del tronco histórico de la sociedad. Porque, por ejemplo, las relaciones fundamentales de la voluntad encuentran el escenario de sus operaciones en los individuos, pero no hallan en ellos su razón explicativa. Semejante aislamiento de los individuos y su posterior composición mecánica, como método para construir la sociedad, representó la falla fundamental de la vieja escuela del derecho natural. La unilateralidad de esta dirección ha sido combatida siempre por la unilateralidad contraria. Ésta, frente a esa concepción de una composición mecánica de la sociedad, ha presentado fórmulas que expresan la unidad del cuerpo social y dan satisfacción, por lo tanto, a la otra mitad de la realidad. Una fórmula semejante la tenemos en la ordenación de las relaciones del individuo con el estado en el sentido de las partes con el todo, que es anterior a las partes, fórmula que encontramos en la teoría política de Aristóteles; también en esa idea del estado como un organismo animal bien articulado, que encontramos en los publicistas de la Edad Media y que ha sido defendida por destacados autores en la actualidad y sigue desarrollándose con mayor detalle; y así también el concepto de un alma nacional o de un espíritu del pueblo. Sólo por el antagonismo histórico encuentran una justificación pasajera semejantes intentos de subordinar la unidad de los individuos en la sociedad a un concepto. Al alma nacional le falta la unidad de la autoconciencia y de la actuación que expresamos con el concepto de alma. El concepto de organismo substituye un problema dado con otro y, acaso, como ha observado ya John Stuart Mill, la solución del problema de la sociedad pueda encontrarse antes y mejor que la del problema del organismo animal; de todos modos, podríamos subrayar desde hoy la gran divergencia entre estos dos tipos de sistemas, en los que funciones que se condicionan recíprocamente cooperan en una realización de conjunto. Por lo tanto, no se debe someter a ninguna construcción la relación de las unidades psíquicas con la sociedad. No se pueden emplear en una construcción categorías tales como unidad y pluralidad, todo y parte: y cuando la exposición no pueda prescindir de ellas, no hay que olvidar que tienen su origen en la experiencia del individuo acerca de sí mismo y que, por consiguiente, no es posible explicar mediante su retraslado a la vivencia que el individuo es en la sociedad para sí mismo más de lo que aquella experiencia por sí misma nos puede decir.

El hombre, como hecho que precedería a la historia y a la sociedad, es

una ficción de la explicación genética; el hombre que la sana ciencia analítica tiene como objeto es el individuo como elemento componente de la sociedad. El difícil problema que tiene que resolver la psicología consiste en el conocimiento analítico de las propiedades generales de este hombre.

Así consideradas, la antropología y la psicología constituyen la base de todo el conocimiento de la vida histórica, lo mismo que de todas las reglas para la dirección y marcha de la sociedad. No consiste únicamente en el ahondamiento del hombre por la observación de sí mismo. Entre el historiador y sus fuentes, donde pretende conjurar figuras en las que late la vida, se interpone siempre un tipo de naturaleza humana, también se interpone entre el pensador político y la realidad de la sociedad a la que se propone someter a reglas de formación. La ciencia trata de prestar a estos tipos subjetivos justezas y fecundidad. Pretende desarrollar proposiciones generales cuyo sujeto sería esa unidad individual, cuyos predicados serían todos aquellos enunciados sobre ella que pueden ser fecundos para la comprensión de la sociedad y de la historia. Esta tarea de la psicología y de la antropología trae consigo una ampliación de su campo. Yendo más allá del estudio de las uniformidades de la vida espiritual, deberá conocer las diferencias típicas de la misma; se someterán al análisis y a la descripción la fantasía del artista, la índole del hombre de acción y se completará el estudio de las formas de la vida espiritual mediante la descripción de la realidad de su curso, lo mismo que de su contenido. De este modo se llena la laguna que existe en los sistemas actuales de la realidad histórico-social entre la psicología, por una parte, y la estética, la ética, las ciencias de los cuerpos políticos, no menos que la ciencia histórica, por otra, la laguna que había sido colmada hasta ahora por las generalizaciones imprecisas de la experiencia de la vida, las creaciones de los poetas, los ensayos de las gentes de mundo sobre caracteres y destinos, verdades generales indeterminadas que el historiador va engarzando en su relato.

Las tareas de semejante ciencia básica sólo las puede llevar a cabo la psicología en tanto se mantenga en los límites de una ciencia descriptiva que constate hechos y uniformidades de hechos, mientras que la psicología explicativa, que pretende derivar toda la complejión de la vida espiritual valiéndose de ciertas hipótesis, es cosa muy diferente. Sólo con ese método descriptivo se puede obtener un material exacto y libre de prejuicios que permita una verificación de las hipótesis psicológicas. Pero sobre todo, sólo así las ciencias particulares del espíritu se levantarían sobre una base firme, mientras que hasta ahora las mejores exposiciones psicológicas no hacen sino amontonar hipótesis sobre hipótesis.

Fijemos los puntos por lo que interesa a nuestra exposición. El resultado más simple que nos puede proporcionar el análisis de la realidad histórico-social se halla en la psicología; es, por lo tanto, la primera y más elemental

de todas las ciencias particulares del espíritu; así, pues, sus verdades constituyen el cimiento de la edificación ulterior. Pero sus verdades no abarcan más que un contenido parcial destacado de esa realidad e implican, por lo tanto, el supuesto de su referencia a ella. Por consiguiente, sólo mediante una fundación gnoseológica se podrá aclarar la relación de la ciencia psicológica con las otras ciencias del espíritu y con la realidad misma de la que son contenidos parciales. Pero de su posición en la urdimbre de las ciencias del espíritu resulta para la psicología misma que debe distinguirse, como ciencia descriptiva (un concepto que se habrá de desarrollar en la fundación), de la ciencia explicativa que, por su naturaleza, trata de someter los hechos de la vida espiritual a hipótesis sencillas.

La historia de una unidad psicofísica de vida constituye la biografía. La memoria de los hombres ha encontrado muchas existencias individuales dignas de ser retenidas. Carlyle dice una vez de la Historia: "un sabio recordar y un sabio olvidar, esto es todo". Lo singular de la existencia humana impresiona por el poder con que el individuo atrae hacia sí la intención y el amor de otros individuos, con mucha más fuerza que cualquier otro objeto o que cualquier generalización. El lugar de la biografía dentro de la ciencia general de la historia se corresponde con el lugar de la antropología dentro de las ciencias teóricas de la realidad histórico-social. Por esto el progreso de la antropología y el conocimiento creciente de su posición fundamental facilitará también el conocimiento de que la captación de la realidad entera de una existencia individual, su descripción natural en su medio histórico, representa algo supremo para la historiografía, de no menos valor, por la profundidad del tema, que cualquier exposición histórica que maneja un material más amplio. En la biografía se capta la voluntad de un hombre, en su decurso y destino, con la dignidad de ser un fin propio, y el biógrafo debe considerar al hombre *sub specie aeterni*, tal como él mismo se siente a veces, cuando entre él y la divinidad todo lo demás se le aparece como pura envoltura y medio. La biografía expone el hecho histórico fundamental de una manera pura, completa, en su realidad. Y solamente el historiador que edifica la historia partiendo de estas unidades de vida, que, valiéndose del concepto de tipo y del de representación, trata de acercarse a la comprensión de los estamentos, de las asociaciones, de las épocas, que procura enlazar cursos de vida valiéndose del concepto de las generaciones, podrá captar la realidad de un todo histórico en lugar de esas abstracciones muertas que en su mayor parte han sido sacadas de los archivos.

Si la biografía constituye un medio importante para el desarrollo de una verdadera psicología, por otra parte encuentra su base en la situación de esta ciencia. Se puede designar el verdadero método de los biógrafos como una aplicación de la ciencia de la antropología y de la psicología al pro-

blema de hacer viva y comprensible una unidad de vida, su desarrollo y su destino.

Las reglas de la conducta personal de la vida han constituido en todos los tiempos una amplia rama de la literatura; algunas de las obras más bellas y profundas de todas las literaturas están dedicadas a este tema. Pero si semejantes empeños han de lograr el carácter de ciencia habrá que acudir a la autognosis en torno a la conexión entre nuestro conocimiento de la realidad de la unidad de vida y nuestra conciencia de las relaciones recíprocas de los valores que nuestra voluntad y nuestro sentimiento encuentran en la vida.

En la frontera entre las ciencias de la naturaleza y la psicología se ha particularizado un campo de investigación que su primer explorador genial designó como psicofísica, y que se ha ampliado, mediante la colaboración de destacados investigadores, hasta constituir una psicología fisiológica. Esta ciencia nació al propósito de establecer con la mayor precisión las relaciones efectivas del mundo corporal y del mundo anímico, sin cuidarse para nada de la cuestión metafísica acerca de las relaciones entre el cuerpo y el alma. Fechner colocó como fundamento el concepto neutral de "función" en su significación matemática, en la forma más abstracta imaginable, y lo mantuvo como meta de esta ciencia de las dependencias existentes, y que se podían señalar en dos direcciones. El centro de sus investigaciones lo constituyó la relación funcional entre estímulo y sensación. Pero si esta ciencia pretende llenar las lagunas existentes entre fisiología y psicología de una manera plena, si pretende abarcar todos los puntos de contacto de la vida psíquica y establecer el enlace entre fisiología y psicología de la manera más completa y efectiva posible, se verá obligada a subsumir esta relación en la representación más amplia de la conexión causal de toda la realidad. Ciertamente, el estudio de la dependencia de los hechos y cambios psíquicos con respecto a los hechos fisiológicos constituye el objeto principal de semejante psicología fisiológica. Estudia la dependencia de la vida espiritual con respecto a su base corporal, investiga los límites dentro de los cuales se puede demostrar semejante dependencia; y expone, a veces, los efectos de los cambios espirituales en los corporales. Así estudia la vida espiritual ocupándose de las relaciones que rigen entre la actividad fisiológica de los órganos de los sentidos y el fenómeno psíquico de sensación y percepción, las relaciones entre la aparición, la desaparición, el enlace de las representaciones, por un lado, y la estructura y las funciones del cerebro, por otro, finalmente las que existen entre el mecanismo reflejo y el sistema motor en la formación de sonidos, el lenguaje y los movimientos regulares.